

VU Research Portal

Tussen Jeruzalem en Athene. Het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur
van der Merwe, W.L.

2009

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van der Merwe, W. L. (2009). *Tussen Jeruzalem en Athene. Het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur*. Vrije Universiteit van Amsterdam.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Tussen Jeruzalem en Athene

prof.dr. W.L. van der Merwe - *faculteit der Godgeleerdheid en de
faculteit der Wijsbegeerte*



Tussen Jeruzalem en Athene

Het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur

prof.dr. W.L. van der Merwe

*Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
Godsdienstwijsbegeerte, apologetiek en encyclopedie van de godgeleerdheid
aan de faculteit der Godgeleerdheid en de faculteit der Wijsbegeerte van de
Vrije Universiteit Amsterdam op 24 september 2009.*



Voor Willie en Maria

Tussen Jeruzalem en Athene

Het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur

Mijnheer de rector, dames en heren,

“Wat heeft Jeruzalem met Athene te maken?” vraagt de tweede-eeuwse kerkvader en vurige verdediger van het geloof, Tertullianus. Wat heeft het christendom met een niet-christelijke cultuur te maken, de openbaring van God met de wijsbegeerte van de wereld (in dit geval de Grieken), Christus met Socrates, het christelijke geloof met het menselijke verstand, de theologie met de filosofie, de getuigenissen van de Bijbel met de bewijzen van de wetenschap? Over vragen zoals deze gaat mijn leerstoel. Dat zijn eeuwenoude vragen; ze keren altijd terug in de cultuur, ze hebben meerdere mogelijke antwoorden die altijd weer betwistbaar zijn. Hun antwoorden hangen af van wat men onder godsdienstfilosofie en apologetiek verstaat. Als men godsdienstfilosofie opvat als de filosofische kritiek van de godsdienst, krijgt men één stel antwoorden.¹ Als men godsdienstfilosofie opvat als de filosofische inhoud, de wijsheidsleer van de christelijke godsdienst, krijgt men een ander stel antwoorden.² Als men apologetiek opvat als verdediging van het ware dogma tegen de aanvechtingen van de pseudofilosofie, zoals Abraham Kuyper (in zijn eigen woorden) deed, krijgt men nog een ander stel antwoorden.³ Als men, daartegenover, apologetiek opvat als een sympathieke verantwoording van het geloof tegenover de ongelovige, een intellectuele begeleiding van de ongelovige tot op de

¹ Een goed recent voorbeeld in de Nederlandse filosofie is Philipse, H., *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*. 9^{de} druk. Amsterdam: Bert Bakker, 2007.

² Er zijn veel slechte en weinig goede voorbeelden, maar een van de betere, dat ook populair is onder nadenkende christenen, is natuurlijk: Lewis, C.S., *Mere Christianity*. reviewed and amplified ed. London: Bles, 1953.

³ Kuyper, A., *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid vol. I – III*. 2^e herziene druk. Kampen: J.H. Kok, 1908-1909, p. 456-464.

drempel van het geloof, zoals Guus Meuleman (in zijn eigen woorden) deed, krijgt men nog eens een ander stel antwoorden.⁴

Het zou mogelijk zijn om bij mijn intrede de verschillende mogelijke opvattingen en antwoorden te beredeneren, maar daarin zijn alleen vakgenoten geïnteresseerd. Dit kan en wil ik graag met hen doen in de periode tussen mijn intrede en mijn uittrede, niet vandaag. Met mijn intrede wil ik liever uitleggen hoe ik mijn leerstoel zie, hoe ik er inhoud aan wil geven, waarop ik mij wil toelekken, hoe ik meen dat het gedaan kan worden, waarom het vandaag belangrijk is. Het gaat om de redenen die ik wil meedelen bij mijn intreden, mijn intreeredenen: dat zijn redenen die wel te maken hebben met de verhouding tussen Jeruzalem en Athene, het christelijke geloof en de niet-christelijke cultuur, vandaag nog steeds en zelfs opnieuw van even groot belang als in de tijd van Tertullianus. Daarop kom ik straks terug. In voorbereiding daarop wil ik echter eerst nog de positie van mijn intreden kort aangeven. Dat doe ik vervolgens door drie stappen te nemen: een thetische, een antithetische en een synthetische. Het is immers een heuglijke dag in mijn leven - een openingswals lijkt mij gepast!

Thesis: “Wat heeft Jeruzalem met Athene te maken?” vraagt Tertullianus retorisch en het geïmpliceerde antwoord is: niets!⁵ Hij komt niet uit Jeruzalem en niet uit Athene, maar uit Carthago in Afrika. Hij is een onverschrokken verdediger van het ware geloof tegen ketterijen waarvan hij meent dat ze de wrange vruchten zijn van de filosofie: dwalingen die geïnspireerd zijn door navolging van de heidense denkers uit Athene. “Ziet toe dat niemand u als een roof vervoere door de filosofie en ijdele

⁴ Meuleman, G., *Maurice Blondel en de apologetiek* (inaugurele rede VU Amsterdam). Kampen: Kok, 1959.

⁵ Meyboom, H.U. (red.), *Proces tegen de ketteren*. Leiden: Sijthoff, 1929, p. 7-8.

verleiding, naar de overlevering der mensen, naar de eerste beginselen der wereld, en niet naar Christus ...” citeert hij de apostel Paulus in zijn brief aan de Kolossenzen (Col. 2:8, Statenbijbel). Aristoteles noemt hij smalend degene die de filosofische kunst der dialectiek ontworpen heeft, de kunst van het opbouwen van een redevoering alleen maar om die weer te verwoesten, de kunst die een verlegenheid is voor zichzelf omdat ze alles weer terugneemt wat ze beweert en dus eigenlijk nergens uitkomt.⁶ Tegenover de verleiding van Athene, tegenover de dwaling van het verdorven menselijke verstand, staat Jeruzalem, symbool van de wijsheid van de Heilige Geest, de wijsheid van Christus, die, zegt hij, in de “eenvoud des harten” gezocht moet worden.⁷ Zoals Maurice Wiles het raak verwoordt, wordt Athene in deze Tertulliaanse optiek gezien als “the distorting mirror which must be got firmly out of the way if the light of the gospel of Jesus is to shine on us in its true colours once more”.⁸ Er is alleen maar vervorming mogelijk als geloof zich vermengt met wijsbegeerte. De vraag is dan: hoort hier eigenlijk een leerstoel godsdienstfilosofie aan deze theologie faculteit? Men moet kiezen tussen Jeruzalem en Athene, tussen geloof en logica, tussen theologie en filosofie. Er is geen middenweg. Daar gaat mijn leerstoel! Einde van mijn oratie!

Antithese: ongeveer tegenovergesteld is het bij andere vroege kerkvaders. Over het algemeen hebben ze een hoge waardering voor het denken en de wijsheid uit Athene.⁹ Er is wel een probleem: een chronologisch en theologisch raadsel dat opgelost moet worden, want de denkers uit Athene hadden geen ware Godskennis. Ze kenden het Oude Testament niet en ze

⁶ Vrije parafrase naar aanleiding van: Roberts, A., J. Donaldson and F. Crombie, *Ante-Nicene Christian Library vol XV. The Writings of Tertullian, vol 11*. Edinburgh: Clark, 1867, p. 8-9.

⁷ Voor deze formulering, zie: Meyboom, H.U., *Proces tegen de ketters*. Leiden: Sijthoff, 1929, p. 7-8.

⁸ Wiles, M., *Jerusalem, Athens and Oxford* (inaugural lecture University of Oxford 18 May 1971). Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 4.

⁹ Bavinck, J.H., *Religieus Besef en Christelijk Geloof*, Kampen: Kok, 1949, p. 129 ev.

leefden eeuwen voor Christus. Ze hadden geen deel aan de openbaring van God in de geschiedenis van Israel of het Christusgebeuren. Maar het raadsel werd opgelost door de bron van de Griekse wijsheid te begrijpen als het eeuwige goddelijke Woord, de Logos, waarvan de proloog van het Johannesevangelie spreekt: “In het begin was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God”. Zo schrijft Justinus de Martelaar bijvoorbeeld: “Want niet alleen in Griekenland heeft de Logos de waarheid duidelijk aan het licht gebracht door Socrates, maar ook buiten de grenzen van Griekenland heeft diezelfde Logos dat gedaan door een lichaam aan te nemen en mens te worden en de naam Jezus Christus te dragen.”¹⁰ En elders in een nog merkwaardiger formulering: “Christus is de Logos, aan wie het ganse menselijke geslacht deelheeft, de Eerstgeborene Gods. En zij die met de Logos geleefd hebben, zijn Christenen, ook al worden zij atheïsten genaamd, zoals b.v. onder de Grieken Socrates en Heraclitus en anderen, aan hen gelijk.”¹¹ Deze formulering had evengoed van een twintigste-eeuwse westerse theoloog, bijvoorbeeld Rahner, of oosterse theoloog, bijvoorbeeld Pannikar, of Afrikaanse theoloog, bijvoorbeeld Mbiti kunnen zijn.¹² Hier leeft de filosofie, leven zelfs diverse filosofieën en de theologie dus vanuit één en dezelfde bron. Het is niet óf Athene óf Jeruzalem, maar én Athene én Jeruzalem. De wegen van Gods zelfopenbaring lopen volgens deze beschouwing zelfs ván Athene of Carthago of Bodhgaya of de Indusrivier náár Jeruzalem. Zo schrijft

¹⁰ Justinus Martyr, ‘Apologia I: 5’. In: J.H. Bavinck, *Religieus Besef en Christelijk Geloof*. Kampen: Kok, 1949, p. 130.

¹¹ Justinus Martyr, ‘Apologia I: 46’. In: J.H. Bavinck, *Religieus Besef en Christelijk Geloof*. Kampen: Kok, 1949, p. 130.

¹² Er zijn meerdere voorbeelden, maar het begrip ‘anonieme christen’ voor niet-christenen die toch deelhebben aan Christus, wordt vooral geformuleerd door Karl Rahner. Voor een bondige uiteenzetting van zijn notie met betrekking tot de aanwezigheid van Christus in niet-christelijke godsdiensten, zie: Rahner, K., *Wat is een christen?* Amsterdam/Tielt: Lanoo, 1977, p. 298-306. Zie: Pannikar, R., *The unknown Christ of Hinduism*. London: Daston, 1964. En ongeveer als eerste in de Afrikaanse theologie: Mbiti, J.S., *African Religions and philosophy*. London: Heineman, 1969, en Mbiti, J.S., *Concepts of God in Africa*. London: SPCK, 1970.

Clemens Alexandrinus: “Zo was dan vóór de verschijning van de Here Jezus de wijsbegeerte voor de Grieken noodzakelijk tot gerechtigheid, maar nu is zij nuttig geworden tot godvrezendheid, daar zij een zekere vóóropvoeding is ... want zij heeft het Griekse volk opgevoed tot Christus ...”¹³ Dus er hoort wel een leerstoel godsdienstfilosofie aan deze universiteit, maar waar? Bij filosofie of theologie?

Synthese: de theoloog-filosofen van de middeleeuwen nuanceerden deze twee, min of meer tegengestelde posities. In een nuance is Athene zelfs tot op vandaag, opnieuw in de woorden van Wiles, “the essential prism through which we need to look at the brilliant but confused light of the original kaleidoscopic gospel if we are to see the true picture...”¹⁴ Maar er zijn ook andere nuances. Van al de grote edelsmeden van een of ander synthese tussen Jeruzalem en Athene, alom bekend bij mijn vakgenoten, zoals Origenes, Augustinus en Aquinas, noem ik in het voorbijgaan maar één voor u als voorbeeld: voor Anselmus is het geloof de enige toegang tot de werkelijkheid van God en dit geloof is niet gebaseerd op verstandelijke beredenering, maar op een gehoorzame aanvaarding van de gezaghebbende getuigenissen van de Schriften en de traditie van hun uitleg door de kerk, de theologie dus.¹⁵ Door filosofische argumentatie komt niemand tot het geloof, meent Anselmus in navolging van Augustinus. Ook de meest overtuigende bewijsvoeringen dat God bestaat, beweegt men niet tot geloof in God. Geloof is een geschenk, een genadevolle belevenis van het mysterie van God. Maar deze belevenis roept bij gelovigen het redelijke denken wakker tot een zoeken naar beter begrip. Kees van der Kooi

¹³ Clemens Alexandrinus, ‘Stromateis ICV, 28’. In: J.H. Bavinck, *Religieus Besef en Christelijk Geloof*. Kok: Kampen, 1949, p.131.

¹⁴ Wiles, M., *Jerusalem, Athens and Oxford* (inaugural lecture University of Oxford 18 May 1971). Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 4.

¹⁵ Het gaat hier vooral om Anselmus’ boeken *Proslogion* en *Cur Deus Homo*, maar zie: *St. Anselm Basic Writings*. 2nd ed. 13th pr. La Salle, Ill: Open Court, 1988.

formuleerde het mooi in zijn oratie: “het geloof zelf vraagt en zoekt inzicht en samenhang in hetgeen over God, mens en wereld geloofd wordt. De aandrift tot vragen en zoeken komt niet van buiten, alsof de meest ernstige vragen pas dan gesteld worden als men een buitenperspectief inneemt, maar ze komen van binnen uit op.”¹⁶ Vanuit deze aandrift formuleert Anselmus enkele van de belangrijkste bewijzen voor het bestaan van God. Toch dienen deze bewijzen niet om ongelovigen tot het geloof te bewegen. Ze zijn pogingen om het mysterie van het geloof voor het verstand te verhelderen en de verwondering nog verder te vergroten. Ze zijn dan ook eigenlijk beter niet te lezen als Godsbewijzen, maar als filosofische lofgedichten; het verstand dat probeert om de psalmen van het hart na te zingen. Vandaar Anselmus’ bekende uitspraak: ‘fides quarens intellectum’: het christelijke geloof zoekt het begrip; het reikt naar dieper inzicht; het leeft vanuit de spanning tussen gehoorzame navolging en onrustige ondervraging - ondervraging die zelfs radicale vertwijfeling riskeert. Anders dan bij de apologetische kerkvaders is er hier geen sprake van een continue lijn die vanaf Athene naar Jeruzalem loopt. De wijsbegeerte is niet een soort voorportaal tot het geloof, niet het gedempte stemmen van de instrumenten voor de glorierijke symfonie van Gods zelfopenbaring klinkt. Nee, er is een breuk en een begrenzing. Het inzicht van het verstand, hoe wonderbaarlijk en vermogend ook, is beperkt. Het kan het onbekende aftasten, maar het onzichtbare niet zien. Het geloof volgt dan ook niet op de wijsheden die mensen kunnen bedenken, maar gaat eraan vooraf en gaat ze te boven. Maar tegelijk is er ook een noodzakelijke band, want zonder de verhelderende kracht van het verstand, zoals vooral geoefend in de wijsbegeerte, verstomt het geloof in verbijstering of verdwaalt het in een oeverloos zoeken. In het geloof ontvangen wij het onbekende, maar met het

¹⁶ Kooi, C. van der, *Goed gereedschap maakt het verschil* (inaugurale rede aan de VU Amsterdam). Amsterdam: Vrije Universiteit, 2008, p. 3.

verstand - in een regel van de Zuid-Afrikaanse dichteres Sheila Cussons -
“kloven wij het onbekende open met iets zo zacht als room”.

Aansluitend bij de terminologie van mijn titel, zou men kunnen zeggen dat een positie zoals die van Anselmus een positie tussen Jeruzalem en Athene is. Er zijn dus gronden tussen de theologie en de filosofie voor een leerstoel godsdienstfilosofie! En er zijn gronden waarom dit een leerstoel in godsdienstfilosofie én apologetiek moet zijn, want de gronden bestaan uit een breuk en een brug. Het gaat om een kritische verheldering van het geloof vanuit de filosofie; misschien niet de enige, maar wel de klassieke taak van de godsdienstfilosofie in de westerse traditie. Vaak kan deze verheldering ook een radicale bevraagtekening en ontluistering zijn. Máár, daarom gaat het ook om de apologetiek als een gelovige verantwoording van het geloof in de eerste plaats ten aanzien van het zoekende gelovige denken zelf, en in de tweede plaats ten aanzien van het niet-gelovige denken in de bredere cultuur. Het tussenvoegsel ‘en’ tussen Jeruzalem en Athene staat onder andere voor het voortdurende touwtrekken, tussen theologie en filosofie, waardoor de apologetiek de filosofie en de godsdienstfilosofie de theologie over de streep probeert te trekken.

Mijn leerstoel en mijn leven is precies dit ‘en’, dit tussenvoegsel, dit koppelteken dat een plus en een min is! Niet wat mijn leerstoel betreft, maar wel wat mijn leven betreft, laat dit koppelteken tussen mijn hart en mijn verstand mij dan ook vaak ‘s nachts denken aan de ietwat cynische voorspelling van de Duitse filosoof Oddo Marquard, dat de keuze van een jong mens voor de filosofie meestal niet het begin is van een succesvolle loopbaan, maar eerder van een persoonlijke tragedie. Hoewel ik nog geen aanspraak kan maken op een succesvolle loopbaan, laat u mij ten minste vandaag geloven dat mijn keuze twintig jaar geleden om gehoor te geven

aan een roeping in de filosofie, niet het begin van mijn ondergang was. Maar, het is natuurlijk nog te vroeg om dit met zekerheid te weten, want zoals Wittgenstein terecht opgemerkt heeft: “in filosofie is de winnaar van de wedstrijd diegene die het traagste kan hardlopen, diegene die het laatste aankomt.”

Dit was mijn openingswals, die ik nu wil voortzetten in drie bewegingen, maar dan in vertraagd tempo. In de eerste beweging belicht ik de betekenis van het koppelteken tussen Jeruzalem en Athene, voor die beoefening van godsdienstfilosofie aan een simplex ordo theologische faculteit zoals deze. Het is een zaak die te maken heeft met de encyclopedie van de godgeleerdheid, mijn derde leeropdracht. Zelfs voor ingewijden is dit minder interessant en voor niet-ingewijden helemaal oninteressant. Daarom volsta ik met enkele opmerkingen over de primaire taak van mijn leerstoel. Mijn tweede beweging zal iets minder vluchtig zijn. Daarin belicht ik heel kort één aspect van de verhouding tussen geloof en cultuur, met als doel in de derde beweging, in vertraagde actie, een visie te geven op de herwaardering van het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur.

1. Theologie en godsdienstfilosofie

Met de encyclopedie van de theologie wordt bedoeld: de verantwoording van de eigen aard, de methode en de opbouw van de theologie als een wetenschap, of liever als een verzameling van wetenschappen. Hoe men de encyclopedie begrijpt, is bepalend voor de plaats, de inrichting en de wijze van beoefening van de theologie aan een universiteit. Hoe men de encyclopedie zelf begrijpt, wordt weer bepaald door hoe men denkt over wat geloof is enerzijds, en wat wetenschap is anderzijds en gevolgtijk over

de verhouding tussen geloof en wetenschap, nogmaals de verhouding tussen Jeruzalem en Athene.

Zoals bekend hoort er voor velen geen plaats te zijn voor het geloof in de beoefening van de wetenschap; zij vatten wetenschap op als een praktijk waardoor wij kennis van de werkelijkheid verkrijgen op basis van waarneming en rationele bewijsvoering, waarbij vooroordelen, voorkeuren, waarden en levensbeschouwingen geen rol mogen spelen. Theologie waarin vooronderstellingen van het geloof een bepalende rol spelen en waarin er ook normatieve waardeoordelen over de verhouding tussen God, mens en wereld verantwoord worden, zou dienvolgens geen wetenschap zijn. Dit rationalistische en positivistische wetenschapsbeeld is echter naïef en achterhaald door ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie zelf, zoals onlangs weer overtuigend beredeneerd is door collega Gijsbert van den Brink.¹⁷ Daarom ga ik ervan uit dat theologie wel een wetenschap is en noem ik kort enkele eigenschappen die hier relevant zijn:

Ten eerste: theologie is een multidisciplinaire vorm van wetenschapsbeoefening, waartoe een breed spectrum van niet-theologische en theologische disciplines onontbeerlijk zijn. Door hun kritische, constructieve bijdragen wordt deze meervoudigheid van wetenschappelijke kennis centripetaal betrokken op het centrum van de theologie: de systematische theologie, waartoe ook de godsdienstfilosofie behoort. Dit betekent niet dat de niet-theologische disciplines minderwaardig zijn of minder gewicht dragen in vergelijking met het centrum van de theologie. Wat dit wel betekent, is dat een kritische dialectiek tussen deze niet-theologische wetenschappen en de hele encyclopedie van de theologie

¹⁷ Brink, G. van den, *Een publieke zaak: theologie tussen geloof en wetenschap*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2004, p. 30-88 en 232-281.

onvermijdelijk en noodzakelijk is. *De theologie laat zich bekritisieren vanuit de andere wetenschappen en omgekeerd.* In deze kritische dialectiek wordt er in een tegenbeweging echter ook centrifugaal vanuit het centrum van de theologie een christelijk geïnspireerd licht geworpen op de kennis- en waarheidsaanspraken van de wetenschappen. *Theologie als Multi-disciplinaire vorm van wetenschapsbeoefening is dus zowel geloofs- als wetenschapskritisch.* Het is daardoor van belang dat de bijdragende disciplines hun disciplinair karakter zover als mogelijk blijven behouden en niet slechts ten dienste staan van vooringenomen theologisch-confessionele voorkeuren. Tegelijk is de intra-, inter- en transdisciplinaire beoefening van de theologie ook van belang, maar om het vaak voorkomende gevaar van ‘verwatering’ van de wetenschappelijkheid te voorkomen, is het belangrijk om disciplinaire vaardigheid te behouden en versterken.

Ten tweede: theologie is niet reduceerbaar tot een alleen maar beschrijvende godsdienstwetenschap (‘religious studies’) Het is mogelijk om definities en inhoud aan ‘religious studies’ te geven, zodat deze wetenschap meer aanleunt bij, of overlap vormt met de theologie. Dit is echter niet hoe men ‘religious studies’ doorgaans begrijpt, noch hoe godsdienstwetenschap meestal in de praktijk wordt beoefend, namelijk als een rationalistische, objectiverende en vaak empiristische kennisactiviteit, waarvan gepretendeerd wordt dat deze volledig neutraal staat ten aanzien van levensbeschouwelijke vooronderstellingen. De pretentie is meestal dat godsdienstwetenschap beoefend wordt en behoort te worden als een puur descriptieve wetenschap waarvan het kenobject het veelzijdige fenomeen van godsdienst is en ten aanzien waarvan de vooronderstellingen van het kennende subject irrelevant zijn of behoren te zijn in het interpretatieproces. Vaak wordt godsdienstwetenschap dus beoefend en verdedigd vanuit naïef-positivistische wetenschapsopvattingen die niet

wetenschapshistorisch of -filosofisch te verantwoorden zijn! Tal van ontwikkelingen in de hedendaagse filosofie in het algemeen, en in de wetenschapsfilosofie in het bijzonder, tonen overtuigend aan dat levensbeschouwelijke, traditiegebonden, begripssparadigmatische en andere prewetenschappelijke uitgangspunten en ‘commitments’ noodzakelijk meespelen in elk kenproces en zelfs de meest positieve wetenschappen kenmerken. Een godsdienstwetenschap die stelt zogenaamd ‘neutraal’ en ‘objectief’ te zijn, dat wil zeggen dat deze slechts een descriptieve bestudering van godsdienstige praktijken is en alle normatieve interpretatie kan vermijden, is als een wetenschappelijke discipline, of interdisciplinaire activiteit zeer beperkt.

Er is echter een ander benadering in de godsdienstwetenschap mogelijk, waardoor de zin van religieuze levensvormen en praktijken ontsloten of onthuld wordt vanuit een intieme identificatie ermee, mogelijk gemaakt door een methodologische ‘epoche’. Hoewel het als dusdanig geen theologie is, is het een geloofwaardige wetenschappelijke discipline die veel dichterbij het centrum van de theologie staat dan sommige andere disciplines. Mijn eigen voorkeur is dan ook om in een dergelijke vorm van godsdienstwetenschap te focussen op het verwerven van een vergelijkende kennis van godsdienstige tradities en praktijken, en op het verstaan en bevorderen van de interreligieuze dialoog. In dit opzicht onderschrijf ik de stelling dat een interconfessionele en -religieuze dialoog allerminst impliceert ‘dat er naar de grootste gemene deler moet worden toegewerkt’. Integendeel: godsdiensten moeten tot een verstandhouding komen, zonder daarbij afstand te nemen van de punten die voor henzelf centraal staan. De

vraag is vooral: ‘Wat is uw specifieke bijdrage in het gesprek’. Grijze eenvormigheid moet vermeden worden.¹⁸

*Ten derde: theologie is, ook al is ze niet monolithisch, een hermeneutische wetenschap. Met hermeneutiek wordt bedoeld: aandacht voor interpretatie - niet alleen van overleveringen en teksten, maar als de manier waarop wij als mensen met onszelf, anderen en de wereld omgaan; de manier waarop wij met betekenis omgaan, betekenis ontvangen, stichten en overdragen. Theologie is altijd een ‘spreken over God’ geweest en behoort dit nog steeds te zijn. Het gaat echter niet om (bijvoorbeeld) een vrijblijvend, speculatief-metafysisch ‘spreken’ over wijsgerige godsvoorstellingen of een ‘allerindividueelste expressie van een allerindividueelste (religieuze) ervaring’. Het is een poging om de openbaring van God, het Woord van God, het ‘spreken van God’ tot de mens, *na te spreken* in het menselijke ‘spreken over God’, dat wil zeggen om de *aanspraak* van de openbaring van God in al de dimensies van mens-zijn *ter sprake* te brengen – altijd weer opnieuw in elke tijd en context. Als wetenschap streeft ze naar de hoogst mogelijke intersubjectieve verantwoordbaarheid van een zodanig ‘spreken over God’.*

In het christendom wordt ervan uitgegaan dat de openbaring van God primair en betrouwbaar weergegeven wordt in de Heilige Schrift, die geïnterpreteerd moet worden en geïnterpreteerd werd door de gemeenschap(pen) van gelovigen, of *aangesprokenen*. Verder gaan

¹⁸ *De Toekomst van de Theologie in Nederland, Verkenningen deel 3*. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (<http://www.knaw.nl>). Zie verder: *Aanbeveling 1* (p. 25): “Theologisch onderzoek waarbij de onderzoeker zich rekenschap geeft van de nationale en mondiale pluraliteit van de samenleving verdient hierbij de voorkeur. Het voortgaande houdt in dat prioriteit moet worden verleend aan onderzoek dat zich richt op: de wortels van tradities, verschillende inculturaties van eenzelfde traditie, nieuwe vormen van religie, interacties tussen verschillende godsdienstige en andere levensbeschouwelijke stromingen, vreedzaam samenleven van godsdiensten en confessies, de rol van godsdienst ten aanzien van technische, economische, sociale en politieke ontwikkelingen.”

christelijke gelovigen, en daarom ook een christelijke theologie, ervan uit dat de getuigenissen aangaande Christus een normatieve interpretatiesleutel bieden tot de interpretatie van de Schrift en het ‘spreken over God’. De rijkdom aan zingevingsmogelijkheden van de verhalen over Christus, de wijze waarop dit gebeuren de openbaring van God in het Schrift ontsloten heeft en nog steeds ontsluit, de wijze waarop het in verschillende tijden en contexten tot variatie in geloofsverstaan aanleiding gaf en nog steeds geeft, vindt uitdrukking in onderscheiden confessionele tradities.

Hieruit volgen een aantal implicaties voor de beoefening van de theologie als wetenschap. Ik noem er slechts enkele:¹⁹

- Theologie is gericht op de interpretatie en herinterpretatie van de Schrift en wordt daarom het best beoefend vanuit een bepaalde confessionele traditie (leer) en historische gemeenschap (kerk), omdat deze toegang bieden tot een historisch gegroeid, collectief geloofsverstaan en een zinsontsluiting van de Schrift.
- Theologie, als voortgaande herinterpretatie van de Schrift, vervult ook een kritische functie met betrekking tot traditie en kerk, voor zover ze telkens opnieuw zoekt naar het meeste toepasselijke ‘spreken over God’ voor een bepaalde tijd en/of context.
- Theologie is ook een cultuur- en samenlevingskritiek, omdat ze de aanspraak van de openbaring van God in al de dimensies van mens-zijn ter sprake brengt op een intersubjectief-verantwoorde manier.
- Theologie is daarom ook contextueel in een meervoudige, pluralistische zin; ze gaat een kritische dialoog aan met het brede spectrum van contexten van mens-zijn, waaronder de wetenschap, de politiek, de technologie, et cetera, maar ook met andere religies en/of

¹⁹ Zie over het belang van traditie en context in en voor de theologie vandaag: Bergman, S., *God in Context. A survey of Contextual Theology*. Aldershot: Ashgate, 2003, vooral p. 49-66.

seculiere levensbeschouwingen. Door dit engagement en deze dialoog wordt de eigenheid van een christelijke theologie en de specificiteit van het christelijke geloof en ‘spreken over God’ niet opgeofferd, maar juist beter in kaart gebracht.

- Theologie is oecumenisch, omdat er meerdere interpretatiemogelijkheden van de Schrift zijn, meerdere confessionele tradities van Schriftinterpretatie, meerdere geloofsgemeenschappen binnen de algemene, christelijke kerk, die elkaar alleen maar kunnen verrijken door onderlinge dialoog en zelfkritiek.

Wat is nu de plaats en functie van godsdienstfilosofie ten aanzien van de theologie? Er zijn meerdere methoden en tradities van wijsgerige reflectie in het algemeen en er is een verscheidenheid van subdisciplines van de filosofie die relevant en vruchtbaar zijn voor de godsdienstfilosofie. Er zijn daarom meerdere dimensies en soorten van godsdienstfilosofie die niet allen even dienstbaar zijn voor de theologie.²⁰ Er zijn ook dimensies en soorten van filosofie in het algemeen die niet tot de godsdienstfilosofie behoren en die nochtans uiterst toepasbaar en dienstbaar zijn voor de beoefening van de theologie. Wanneer deze echter specifiek betrokken worden op de problematiek van het ‘spreken over God’, krijgen zij een godsdienstfilosofisch karakter. Ik beperk mij echter, om kort te zijn, tot één visie op de verhouding tussen filosofie en theologie in het algemeen, om aan te kunnen geven hoe ik de primaire taak van mijn leerstoel zie.

Er is een standaardgrapje in Zuid-Afrika, dat zeker ook hier bekend is, over wat het verschil tussen filosofie en theologie is. De theoloog en de filosoof zoeken beiden in een donkere kamer naar een zwarte kat ... die er niet is.

²⁰ Een van de vruchtbaarste, korte analyses hiervan is: Herck, W. van, ‘De Taak van Godsdienstfilosofie’. In: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* (59) 1988, p. 428-452.

Het verschil is dan dat de theoloog meent die gevonden te hebben! Het grapje is natuurlijk komisch, maar om de verkeerde redenen, want het gaat om quasitheologen die menen dat ze de waarheid in pacht hebben en pseudofilosofen, zoals Herman Philips, die dan met genoegdoening menen dat ze de kat knijpen waarvan ze menen dat de theologen menen dat ze die gevonden hebben.

Wat er fout is aan dit grapje is zowel premisse *één* als premisse *twee*. *Premisse één*: echte filosofen, tenminste van christelijke huize, en theologen zoeken niet in een donkere kamer, maar in het heldere daglicht van het leven.

Premisse twee: ze zoeken niet naar iets wat er niet is, maar naar iets wat er wel is en wat ze reeds gevonden hebben; wat alle mensen reeds gevonden hebben, of liever: die hen reeds gevonden heeft, door wie of wat ze reeds gevonden zijn, die hun leven mogelijk maakt. Ze zoeken, als ik dit filosofisch mag stellen, naar de hartstocht van hun zoeken, en als ik dit theologisch moet stellen, naar de beweegreden van hun zoeken. Ze zoeken samen, rug-aan-rug. Ze zoeken naar de brug tussen Jeruzalem en Athene.

De filosofen zoeken naar de betekenis van het woord 'is', de infinitief 'om te zijn'; ze zoeken naar de zin van wat het is om te zijn, wat nu eigenlijk de zin van het zijn zelf is. Maar precies op dit punt voelt de filosoof de rug van de theoloog tegen zijn rug, want de theoloog stelt natuurlijk diezelfde vragen, maar hij doet een stap terug; bij al die vragen, bevraagt de theoloog ook nog het bevragen zelf, net zoals de filosoof dat ook uiteindelijk niet kan verhelpen, maar bij de filosoof komt het aan het eind en bij de theoloog

aan het begin. De theoloog begint waar de filosoof eindigt. De filosoof eindigt waar de theoloog begint.²¹

Vanuit deze optiek van de overeenstemming en het verschil tussen filosofie en theologie kan men meerdere vormen van godsdienstfilosofie onderscheiden die noodzakelijke brugfuncties vervullen tussen de filosofie en de theologie, de twee soorten van zoeken. Ik laat dit hier in het midden en volsta ermee dat de primaire taak van mijn leerstoel is om deze gespannen, maar noodzakelijke wisselwerking, de dialectiek tussen theologie en filosofie, levend te houden en te bevorderen. Wat er hierbij op het spel staat, is wat in vaktaal ‘philosophia perennis’ heet: het nadenken over de altijd terugkerende vragen van ons menselijk bestaan. Bij zulke vragen gaat het niet om een deelgebied van nieuwe, ontbrekende kennis of om een bijzondere ontwikkeling in de actualiteit. Het gaat helemaal niet om iets nieuws waarvan wij meer willen weten of nog niet genoeg afweten. Het gaat om vragen waarvan wij weten dat wij er geen raad mee weten. Vanaf het begin worstelen nadenkende christenen met zulke vragen die ze niet zomaar vanuit hun geloof of vanuit de Schriften weten te beantwoorden.

Door mijn intreden te positioneren tussen Jeruzalem en Athene, geef ik aan dat ik bewust aansluit bij deze klassieke, aan het christendom en in brede zin westerse filosofie georiënteerde beoefening van de godsdienstfilosofie. Deze wijze van beoefening van godsdienstfilosofie is niet de enige juiste, maar het is wel mijn oriëntatie. Ook Meuleman, eerste leerstoelhouder, sloot aan bij deze traditie en gaf haar een hermeneutische inslag²², door

²¹ Deze visie is natuurlijk geïnspireerd door Paul Tillich; zie verder: Tillich, P., ‘Philosophy and Theology’ en ‘The Two Types of Philosophy of Religion’. In: Tillich, P., *Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*. Berlin/New York: De Gruyter-Evangelische Verlagswerk GmbH, 1987, p. 279-300.

²² Zie naast: Meuleman, G., *Maurice Blondel en de Apologetiek* (inaugurale rede aan de VU Amsterdam). Kampen: Kok, 1959, ook: Meuleman, G., ‘De Wijsbegeerte van de godsdienst in

Vroom verder verbreed met zijn nadruk op de pluraliteit van geloof, religie en levensbeschouwing en daarom het belang van ontmoeting en dialoog.²³ Maar nog voor de vestiging van mijn leerstoel is deze benadering bevorderd door Berkhouwer en J.H. Bavinck, van wie er op mij als jonge student in het verre Zuid-Afrika een enorme inspirerende invloed uitging.²⁴ In deze traditie, waarbij ik mij dus vandaag aansluit, gaat het om het gesprek tussen het christelijke geloof en de eigentijdse cultuur, inclusief andere religies en levensbeschouwingen. Het is een vorm van cultuurhermeneutiek die wederzijds begrip tussen geloof en cultuur, maar ook wederzijdse kritiek wil bevorderen.²⁵ Hoewel het voor een groot deel een vakkundige onderneming is, staat het niet ver van het dagelijkse leven

de theologische faculteit'. In: *Rondom het Woord* (16) 1974, p. 95 ev., en verder: Stoker, W., 'Van antithetisch buitenbeentje tot theologisch gesprek met cultuur. Godsdienstfilosofie in het GGT', In: G. Stoker en C. van der Sar (red.), *Theologie op de drempel van 2000. Terugblik op 100 jaar Gereformeerd Theologische Tijdschrift*. Kampen: Kok, 1979, specifiek p. 190-194. Sprekend is ook de titel van de Festschrift aangeboden aan Meuleman: *Cultuur als partner van de theologie*. Kampen: Kok, 1990.

²³ Dit motief verbindt al zijn werk, maar zie vooral: Vroom, H.M., *A Spectrum of Worldviews. An introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2006.

²⁴ Zie: Aalders, M., *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2005, p. 235- 236, p. 240, p. 256-259.

²⁵ In dit verband is het interessant om te weten dat er aanvankelijk voor lange tijd aan de VU geen voorziening was voor een aparte leerstoel in godsdienstfilosofie aan de faculteit theologie. Volgens Kuyper is godsdienstfilosofie geen theologisch vak. Zij is een filosofisch vak dat thuisbehoorde bij de faculteit der letteren en haar taak is, in de woorden van Kuyper: "in zoverre dit mogelijk is, in het wezen der Religie logisch in te dringen, het logische verband tussen de Religie en de overige phaenomena van het psychische leven na te speuren, en eindelijk, om de historie der Religie bij het licht van haar idee te leeren kennen." Godsdienstfilosofie staat dus niet tussen Jeruzalem en Athene, tussen theologie en filosofie, maar in dienst van de academische bestudering van de religie als cultuurverschijnsel. De apologetiek daartegenover, begrijpt hij, gelijk Tertullianus, niet als verantwoording van het geloof, maar als verdediging van de ware leer tegen de voortdurende aanvechting van dwalingen. Het dient, schrijft Kuyper, "de grenzen van het theologische gebied steeds in staat van verdediging heeft te houden, opdat het elk ogenblik tot afslaan van den aanval in staat zij" (...) "ze (voert) haar pleit ten behoeven van het Dogma tegenover hetgeen de pseudo-philosophie tegen het Dogma, zijn gronden en gevolgen, overstelt." De tegenstelling tussen de Dogma en de pseudofilosofie wordt dan ook veroorzaakt volgens Kuyper doordat "de Pseudo-philosophie de taak der Theologie wil overnemen, en poogt te geven wat alleen de Theologie geven kan." Eveneens behoort godsdienstfilosofie volgens Herman Bavinck tot de antropologie, de bestudering van de mens, en daarom niet tot de theologie, waarin het om kennis van God gaat. Nochtans hebben ze beiden veel aandacht geschonken aan het belang en de betekenis van de cultuur voor de theologie en de dialoog tussen theologie en de cultuur.

van gelovigen, andersgelovigen en ongelovigen, want het ontspringt uit een persoonlijke drijfveer. Deze drijfveer is door C.A. van Peursen, die ik graag vereer als mijn ‘doktorvater’, een keer zo beschreven: “Levend Christelijk geloof kenmerkt zich onder meer hierdoor, dat het vol belangstelling staat tegenover de stromingen van de tijd ... Zo zal de Christen steeds ernstiger binnen willen dringen in het denken van zijn tijd, niet om dat zonder meer af te wijzen, maar om er zich verantwoordelijk voor te weten en vanuit een gezamenlijke nood van het mensenhart iets uit te spreken van de geweldige kracht van het geloof, dat bevrijding schenkt”²⁶

De opgave is om de geweldige kracht van het geloof voor de gezamenlijke nood van het mensenhart te interpreteren in termen van de stromingen van de tijd. Daarom ging het in de tijd van de kerkvaders om de verhouding tussen de Griekse wijsbegeerte en de wijsheid van Gods zelfopenbaring. Gedurende de middeleeuwen vindt er een hellenisering van het christendom plaats, evenzeer als een theologische kerstening van de antieke filosofie: christendom en cultuur werden symbiotisch. Maar met de verlichting en in de moderniteit keert dezelfde opgave in nieuwe gedaantes terug, en toch gaat het steeds om de eeuwenoude vragen naar de verhoudingen tussen hart en verstand, ervaring en openbaring, cultuur en transcendentie, et cetera.²⁷ Vandaag betreft het vooral de verhouding van

²⁶ Peursen, C.A. van, In: *Gereformeerd Theologische Tijdschrift* 1952, p. 143. Zie ook: Stoker, W., en C.A. van Peursen, *Cultuur en christelijk geloof*. Kampen: Kok, 1955. Zelfs Kuyper ging uit van een aanverwante drijfveer, wanneer hij zegt: “Friedrich Wilhelm Nietzsche may give us offence by his sacriligious mockery, still what else is his demand for the ‘Uebermensch’, but the cry of despair wrung from the heart of humanity by the bitter consciousness that is spiritually pining away.” In: Kuyper, A., *Lectures on Calvinism*. (Stone Lectures 1899). Grand Rapids, Mich: Associated Publishers and Authors Inc, 1974, p. 104.

²⁷ In een formulering van: Habermas, J., *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2008, p. 209: “Far from being a one-sided process, the Hellenization of Christianity also involved a theological assimilation and utilization of Greek philosophy. Throughout the Middle Ages in Europe, theology was the protectress of philosophy. Natural reason had its justification as the counter part of revelation. The discourse on faith and knowledge emerged from its spiritual cloister only following the anthropocentric turn spurred by humanism in the early modern period. The burden of proof was inverted once factual

het christelijke geloof tot andere religieuze en seculiere tradities en levensbeschouwingen, die in verschillende werelddelen en culturen uiteenlopende vormen aannemen. In onze context gaat het vooral om een geloofwaardige interpretatie en verantwoording van het christelijke geloof in een postgeseculariseerde cultuur. Om deze opgave op scherp te stellen, wil ik vervolgens slechts één van de vele aspecten van de verhouding tussen het christelijke geloof en cultuur in het algemeen kort aanstippen. Het gaat hier om de culturele bepaaldheid (of contextualiteit) van het christelijke geloof en daardoor de noodzaak van een voortdurende herinterpretatie van haar betekenis en belang.

2. Christelijk geloof en cultuur

Het is niet mijn bedoeling om mij te wagen aan een definitie van het christelijke geloof - in het uitgelezen gezelschap van Nederlands beste theologen en filosofen... Voor mijn doel is het voldoende om erop te wijzen dat het christelijke geloof ook te begrijpen is als een levende traditie, of liever als een verzamelnaam voor min of meer verwante tradities. Het belang van tradities - vooral levensbeschouwelijke en religieuze - voor mensen is zingeving.²⁸ Ze zijn ‘onderdelen van overgeleverde manieren van menselijk leven’ die juist overgedragen worden omdat ze betekenis en waarde in het leven van mensen stichten, omdat mensen de zingeving van hun bestaan eraan ontlelen. En om zin te ervaren, te herkennen, te beleven, moet deze voor de mensen binnen een vertrouwde leefwereld verschijnen. Het is de vraag of zin ooit helemaal

knowledge became autonomous and no longer had to justify its existence as secular knowledge: religion was brought before the bar of reason. With this, the philosophy of religion was born.”

²⁸ Zie vooral: Dijn, H. de, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement, 2006, p. 7-31, en aanvullend: Hobsbawm, E., ‘Introduction: Inventing Traditions’. In: E. Hobsbawm and T. Ranger (ed), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 1-14.

toegeëigend kan worden, of het niet juist zingeving is omdat het op een zeer bepaalde manier ongrijpbaar en onbegrijpelijk is, maar nochtans, voor zover men zin kan beleven, moet deze tegen een van binnenuit beleefde horizon van interpretatie verschijnen of deze moet limieten daarvan doorbreken en verleggen. Culturele levensvormen en de conceptuele raamwerken die ermee verweven zijn, begrenzen deze limieten. Zoals Vincent Brümmer, een van mijn gewaardeerde leermeesters, het formuleert: “People derive their own categories of understanding from the culture into which they have themselves been socialized. The message of a religious tradition can therefore only be intelligible to them to the extent that it can be translated into these categories or is expressed in terms that show some recognisable continuity with them.”²⁹ Deze conceptuele raamwerken zijn moeilijk te begrenzen en onmogelijk volledig transparant te maken; ze zijn voortdurend aan het veranderen en verschuiven. Tradities zijn dan ook dragers van, of ingebed in, een complex geheel van betekenissen en onderscheidingen die symbolisch of cultuurbepaald zijn. Wij zijn niet echt de meester van zulke betekenissen en praktijken, want ze bepalen de verbanden of kaders waarbinnen ons denken en handelen zin kunnen hebben; zonder deze zouden wij niet kunnen zijn wie wij zijn. Belangrijk is dat ze voor ons een ‘verblijf in de tijd’ mogelijk maken, om een frase van Heidegger te gebruiken. “Ze verbinden het heden met het verleden en met een toekomst die tegelijk nieuwe dimensies aan die betekenissen zal toevoegen. Dat komt omdat mensen in min of meer nieuwe omstandigheden in en door de betekenissen zullen leven en pogen te overleven. Alleen dankzij vertrouwdheid met het betekenskader van de traditie is het voor individuen mogelijk zich te oriënteren in het leven,

²⁹ Brümmer, V., *Brümmer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brümmer*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 378.

onderscheid te maken tussen wat redelijk is en wat niet, tussen werkelijkheid en waan.”³⁰

Het voortgaande appel van het christelijke geloof is daarom onlosmakelijk verbonden met de culturele contexten waarin het beleefd, beleden en overgeleverd wordt. Hoe meer wij te weten komen van de ontstaansgeschiedenis van het christendom, des te overweldigender blijkt de culturele verscheidenheid van opvattingen, uitdrukkingsvormen, overleveringen, getuigenissen, gebruiken en praktijken die het bestaan ervan vanaf het eerste begin gekenmerkt hebben. Door de geschiedenis heen is deze uitwaaiing van de culturele vormen, de concrete gestalten of wat men ook de ‘culturele incarnaties’ van het christelijke geloof kan noemen, niet minder geworden, maar méér. Door de tijd heen, en ook vandaag, bestaat het christendom uit een onoverzichtelijke rijkdom aan tradities. Dat is bekend. Er zijn voorbeelden in overvloed, maar onlangs gingen oraties van collega’s juist hierover. Collega E.A. de Boer liet onlangs in zijn oratie de verschuivingen en veranderingen zien in het beeld, het zelfbeeld van wat het is om een christen te zijn, de kenmerken van een christen, onder andere het geloof zelf, vanaf de eerste tot de eenentwintigste eeuw, en meer specifiek in de reformatorische traditie. Wat boeiend is, is dat de veranderingen begrijpelijk te maken zijn vanuit verschillen in historisch-culturele contexten.³¹ Vorig jaar wijdde collega Hans de Wit zijn oratie aan het fascinerende empirisch-hermeneutische onderzoek naar de uiteenlopende wijzen waarop gelovigen van verschillende culturen dezelfde Bijbelse teksten lezen, vanwege de (onbewuste rol) van hun cultureelbepaalde verwachtingspatronen of

³⁰ Dijn, H. de, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*. Kapellen/ Kampen: Pelckmans/Klement, 2006, p. 15.

³¹ Boer, E.A. de, *Binnen- of buitenkant? Wat christenmensen kenmerkt* (inaugurale rede aan de VU Amsterdam). Amsterdam: Vrije Universiteit, 2009.

zogenaamde ‘recognizable domains of reference’.³² Zelfs al lezen christenen wereldwijd dezelfde Schrift, de betekenis die ze daaruit halen, kan weinig verwantschap tonen. Een van de meeste extreme voorbeelden hiervan is de ongeletterde pueblo van Latijns-Amerika voor wie de Schrift alleen een gastronomische betekenis (om een term van Umberto Eco te lenen) heeft: ze scheuren daar pagina’s uit de Bijbel en weken die in kookwater tot een thee die ze drinken voor bescherming tegen het boze.³³ Over de culturele diversiteit, de contextualiteit van het christelijke geloof, bestaat er geen dispuut. Wat echter niet voor de handliggend is, zijn de consequenties hiervan voor een herinterpretatie en geloofwaardige verantwoording van het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur. Ik noem er maar één:

Deze pluraliteit van tradities is niet te herleiden tot één tijdloze essentie, één gedeelde kern (in leer of praktijk) die universeel is voor alle christenen van alle plekken en tijden. Het beste wat wij kunnen hopen, is dat deze tradities terug te herleiden zijn na een historisch proces waarin zij min of meer convergeren en soms wel en soms niet overlappen. Dat is het voortgaande proces van het interpreteren van de betekenis van een handjevol verhalen over Christus; een proces van interpreteren dat reeds in de Bijbel zelf begonnen is en reeds in de Bijbel zelf diversifieert. (De Christus van Johannes is, maar is ook níet de Christus van Paulus, de Christus van Paulus is, maar is ook níet de Christus van Tertullianus of Augustinus ...) Dus er is een historisch verwijspunt in de verhalen over de

³² Zie voor een uitgebreide versie: Wit, H. de, “*My God*”, she said, “*ships make me so crazy*”. *Reflections on Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*. Amsterdam: VU University, 2008, vooral p. 45-49. Een uitstekende studie van de impact van cultuur op de articulatie van het evangelie (reeds in de Bijbel) en het christendom van de vroegste eeuwen vis-à-vis vandaag in Afrika, is Bediako, K., *Theology and Identity*. Oxford: Regnum, 1992.

³³ Althaus-Reid, M., ‘The Bible of the Fracasados’. In: M.A. Oduyoye and H. M. Vroom, *One Gospel – Many Cultures. Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2003, p. 199-234.

gebeurtenissen waarvan in het christelijke geloof beleden wordt dat dát de ultieme interpretatiesleutel tot de betekenis van het menselijke leven zelf is. Maar vanuit dit verwijspunt is er een geschiedenis van uiteenlopende interpretaties gegroeid die continuïteiten, maar ook discontinuïteiten vertoont. Omdat het gaat om interpretaties van verhalen over een gebeuren dat mensen aanspreekt als de ultieme interpretatie van het menselijke zelf, moeten deze interpretaties telkens weer in nieuwe tijden en omstandigheden naverteld en nageleefd worden; de betekenis moet dus voortdurend opnieuw begrepen, uitgelegd, vertaald en beleefd worden. Daarom heeft het christendom geen onveranderlijke identiteit en kan het deze ook niet hebben; zijn identiteit is vloeibaar of verstrooid, afhankelijk van de verscheidenheid van zijn tradities van interpretatie van het menselijke bestaan in verschillende tijden en culturen. Men zou het soort identiteit van het christendom ook kunnen typeren als een ‘différance’, om het bekende begrip van Derrida te gebruiken. Het is een identiteit die men niet kan aanwijzen, omdat deze verspringend is, omdat deze in iedere context weer anders is, omdat deze ons begrip en onze definities altijd één voor is, één vooruit. Zoals de identiteit van een mens, over wie er altijd weer andere en nieuwe verhalen te vertellen zijn, is het een naar de toekomst uitgestelde identiteit. Vincent Brümmer heeft een mooie beeldspraak hiervoor gevonden in het verhaal van Salman Rushdie dat handelt over een ‘zee van verhalen’ die bestaat uit “a thousand, thousand thousand and one different currents, each one a different colour, weaving in and out of one another like a liquid tapestry of breathtaking complexity.”³⁴

Ik heb vroeger mijn benadering tot godsdienstfilosofie getypeerd als een vorm van cultuurhermeneutiek die wederzijds begrip en kritiek tussen

³⁴ Rushdie, S., *Haroen and the Sea of Stories*. London: Viking, 1990, p. 72. Brümmer, V., *Brümmer on Meaning and the Christian Faith*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 389-390.

geloof en cultuur wil bevorderen. Een van de vragen, misschien de meest wezenlijke vraag waarvoor zo'n vorm van godsdienstfilosofie vandaag staat, is de vraag naar een geloofwaardige interpretatie en verantwoording van het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur. Hoe worden de zin, de betekenis en belang van het christelijke geloof als een 'liquid tapestry of breathtaking complexity' in een postgeseculariseerde cultuur geïnterpreteerd? Dat is de vraag waarop mijn onderzoek zich in de komende jaren zal richten.

3. Het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur

Er is sinds drie decennia, specifiek in de filosofie, een merkwaardige herwaardering van de betekenis en het belang van het christelijke geloof in de hedendaagse cultuur gaande.³⁵ Spreken van de hedendaagse cultuur is natuurlijk erg problematisch, maar waar het om gaat is wat men een laatmoderne of postmoderne, of met een begrip van Habermas, een postgeseculariseerde conditie van mens-zijn kan noemen. Met het begrip secularisatie wordt hier niet bedoeld wat er de afgelopen decennia met het kwijnende christendom in Europa, anders dan in de rest van de wereld, aan het gebeuren is.³⁶ Het gaat om een dieperliggende culturele bestaansconditie die in het verlengde ligt, de culturele erflating is van de Europese moderniteit en waaraan geen religieuze traditie, hoe fors zij ook in opmars is in sommige werelddelen, kan ontsnappen. Verder is de

³⁵ Eerder verscheen van mij: Merwe, W.L. van der., 'De herwaardering van het Christelijke geloof in de hedendaagse cultuurfilosofie'. In: *Streven*, september 2007, p. 706-717. Hieruit zijn hier formuleringen (met toestemming van Streven) overgenomen..

³⁶ Zie in dit verband, Norris, P. en R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 . En Berger, P.L., 'The Desecularization of the World. A Global Overview'. In: P.L. Berger, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 1-18. En ook: Berger, P.L., E. Grace en E. Fokas, *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Aldershot: Ashgate, 2008. Voor de huidige stand in Nederland, zie: Dekker, G., P. de Hart en J. Peters, *God in Nederland: 1966 – 1996*. Amsterdam: Anthos, 1997.

herwaardering waarom het gaat, een herdenking in de dubbele zin van het woord, dat wil zeggen: allereerst een herdenking in de betekenis van een heropnemen in en door het denken, het filosofische denken, van het geloof na de ‘dood van God’. Met de ‘dood van God’ wordt dan bedoeld: de God van het moderniteitsdenken; een God die op basis van het denken geobjectiveerd is tot het hoogste Zijnde. Maar, ten tweede ook een herdenking in de betekenis van een afscheid nemen van, een herinnering aan het christelijke geloof, een laatste eerbetoon aan het christendom als het einde van de religie als zodanig.

Ik ben genoodzaakt een breed, gevarieerd spectrum te reduceren tot twee hoofdlijnen die de afstand tussen Jeruzalem en Athene doorkruisen. De ene kan worden teruggeleid naar Plato, Augustinus, Pascal en Kierkegaard, terwijl de andere teruggaat op Aristoteles, Thomas en Hegel. Wanneer men de laatstgenoemde een naam moet geven, kan men zeggen dat er sprake is van een filosofie van de ‘vermenselijking van God’ en ‘vergoddelijking van de mens’; het gaat - met de woorden van Ferry - om een “humanisme van de mens-God”.³⁷ Eerstgenoemde is een filosofie, in feite een herleving en theologische wending in de fenomenologie, die opnieuw het verschil, de zijnsdifferentie tussen God en mens beklemt.³⁸ Het is een denken dat opnieuw de onmacht en de passiviteit van het menselijke subject op de voorgrond wil stellen vis-à-vis het autonoom gewaande subject van de moderniteit. In dit tegendraadse denken gaat het om de ontmaskering van een modernistische illusie die aan de basis ligt van onze cultuur; met name de illusie die denkt dat het menselijke subject de werkelijkheid met zijn instrumentele rede kan doorgronden en beheersen. Daartegenover wordt

³⁷ Luc Ferry, *L'homme-Dieu*. Parijs: Grasset, 1996. Voor een korte inleiding, zie het gesprek tussen: Ferry, L. en M. Gauchet, *Religie na de religie*. Kampen: Klement / Pelckmans, 2004.

³⁸ De beschrijving van deze ontwikkeling als een ‘theologische wending’ in de fenomenologie is van Janicaud in een spraakmakende kritiek. Zie Janicaud, D. (e.a.), *Phenomenology and the “Theological Turn”*. *The French Debate*. New York: Fordham University Press, 2000.

gesteld dat elke poging tot een dergelijk totaliseren, elke dergelijke immanente totaliteit, wordt doorbroken door de transcendentie, de oneindigheid van het religieuze dat men 'God' durft te noemen. Men kan deze transcendentie niet denken, niet interioriseren, niet anticiperen en niet beheersen. Ze komt naar ons toe vanuit een onvoorstelbare, een onvoorspelbare toekomst. Hier wordt een radicale kritiek op het 'humanisme van de mens-God' gegeven vanuit een 'eschatologie van transcendentie'. Laat ik tot slot, heel kort, deze twee posities samenvatten:

Het 'humanisme van de mens-God' interpreteert het christelijke geloof als het einde van de religie. Het christelijke geloof, met zijn boodschap van de menswording van God, wordt in deze beschouwing gewaardeerd als de 'stimulus par excellence' voor de eventuele onttovering van de wereld. Het historische proces van secularisatie vormt geen afkalving van het christendom, maar is wel de gestadige verwezenlijking in de geschiedenis van zijn eigenlijke betekenis. God heeft zichzelf ontbonden, zichzelf prijs gegeven, door in de menselijke geschiedenis onder te gaan en er deel van te worden.³⁹ In de vroege kerk heet dit *kenosis*, een Grieks begrip dat vertaald wordt als de 'ontlediging' van God in Christus. De lofzang van Filippensen 2: 6-11, gaat bij uitstek over deze *kenosis*: "Hij die bestond in goddelijke majesteit heeft zich niet willen vastklampen aan de gelijkheid met God: Hij heeft zichzelf van zichzelf ontdaan en het bestaan van een slaaf aangenomen. Hij is aan de mensen gelijk geworden." Deze *kenosis* wordt nu herdacht in een compleet andere zin: het is het moment waarop de voorheen betoverende wereld van de goden en religieuze culten en offerpraktijken finaal ontmaskerd wordt als vervreemding van de mens van

³⁹ Vertegenwoordigend voor dit soort denken is Vattimo, G., *Ik geloof dat ik geloof*. Amsterdam: Boom, 1998. Verder uitgebreid in: Vattimo, G., *Het woord is geest geworden. Filosofie van de secularisatie*. Kampen: Agora, 2003. Voor een uitstekende oriëntatie op het denken van Vattimo, zie de bijdragen van G. Vanheeswijk, T. de Wit en P. Jonkers in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, (61) 2000, p. 365-411.

zijn authentieke mogelijkheden. De kruisdood van Christus is tegelijk culminatiepunt en doorbreking van de offercultus van de religie voordien. Als gevolg hiervan herinterpreteert men de betekenis van het christelijke geloof als de eventuele emancipatie van de mens. Het gaat hier niet om de emancipatiwaan van de moderniteit, want toen was de mens nog niet bevrijd van God als hoogste Zijnde, maar wel om de echte emancipatie die tot een nieuw mens-zijn leidt, waarbij de mens beseft dat er geen ultieme waarheden buiten zichzelf liggen; dat hij zijn eigen waarheden construeert; dat er alleen maar interpretaties van interpretaties zijn en dat de enige waarheid, die telkens in iedere situatie opnieuw ontdekt moet worden, de waarachtigheid van de liefde is. De ‘vermenselijking van het goddelijke’, die plaatsvindt dankzij de voleindiging van het christelijke geloof in de geschiedenis van de westerse cultuur, stelt dat de inhoud en praktijk van de enige ‘ware religie’ (die in feite geen religie meer is), gerealiseerd wordt binnen het humanisme waarin het individu centraal staat. De ‘vergoddelijking van de mens’ vormt hiervan de keerzijde. Ze stelt dat er zich binnen het humanistisch individualisme een andere ‘transcendentie’ voordoet, te weten de horizontale transcendentie van de medemenselijke ethiek van naastenliefde, de caritas.⁴⁰

De ‘eschatologie van transcendentie’ gaat hier radicaal tegenin. Ik stel deze als sluitstuk aan de orde en geef daarmee ook mijn eigen voorkeur aan. Ik reconstrueer en synthetiseer deze positie grotendeels in mijn eigen woorden. Het gaat om een aansluiting bij, en een kritiek op de fenomenologie. Hierbij moet men ofwel een diepgaande voorkennis

⁴⁰ Een veel genuanceerdere uitwerking van het begrip ‘horizontale transcendentie’ biedt Halsema, A., ‘Horizontale transcendentie in een multiculturele wereld’. In: J. Brouwer, J. van Emmerik (e.a.), *De stille kracht van transcendentie. Wijsheid in beelden, verhalen en symbolen*. Amsterdam: Humanistic University Press, 2007, p. 67 -77.

veronderstellen, ofwel proberen alleen de kerngedachte begrijpelijk weer te geven.

De kerngedachte is dat onze ervaring een zinsbeleving is dankzij een samenspel tussen onze bedoelingen en belevingen. Er zijn daarom twee soorten zinsbeleving. Ik word bijvoorbeeld voor dag en dauw wakker (voor het eerste licht) en word langzaam gewaar hoe de vertrouwde voorwerpen in mijn slaapvertrek geleidelijk steeds duidelijker tevoorschijn treden in het helderder wordende licht: de verschijning van de voorwerpen is zoals ik ze verwacht had, maar ze worden met nieuwe verwondering ontdekt. Mijn verwachting wordt gedekt door de invulling van mijn beleving. Dit is overigens geen speciale gebeurtenis, maar een algemene modus van onze ervaring. Een tweede voorbeeld: ik heb ervaringen waarbij mijn bedoeling meer bedoelt dan wat er in mijn beleving gegeven is; er is, om het zo te zeggen, een tekort in mijn beleving dat door mijn bedoeling wordt overschreden of aangevuld. Ik zie bijvoorbeeld alleen de voorkant van een voorwerp, maar denk met mijn verbeeldingsvermogen ook de zij-, onder-, boven-, en achterkant erbij. Ook dit is geen speciaal voorval, maar een algemene modus van onze ervaring.

Welnu, er is een derde mogelijkheid die Levinas ‘het gelaat’ en Jean-Luc Marion ‘het verzadigde’ of ‘overvloedig fenomeen’ noemt.⁴¹ Het is immers ook mogelijk dat ik in mijn ervaring geconfronteerd word, overrompeld word door een fenomeen dat mijn intentie, mijn vermogen tot betekenisgevende bedoeling overschrijdt of laat ‘barsten’. Iets zo eenvoudigs en alledaags als de glimlach van een ander is zo’n fenomeen, want de zin die ik beleef is niet haar glimlach, maar haar zelf, haar ziel, die

⁴¹ Marion, J-L., *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press, 2002.

ik nooit kan kennen. Het betekent dat ik verrast word door, en versteld sta van een fenomeen dat mijn begrip te boven gaat. In het meest algemeen is de gave zelf van alle gegevens, zo'n fenomeen: het 'om te zijn', de infinitief van alle gegevens.⁴² In de betekenis van het woord 'is', word ik letterlijk verstomd door een gave die ik niet onder woorden kan brengen. Het licht van mijn zinsbeleving waardoor en waarin de fenomenen aan mij verschijnen, wordt overtroffen, verduisterd door een oneindig scherper, verblindend licht, net zoals het geval zou zijn wanneer ik rechtstreeks in de zon kijk.

Precies dit gebeuren is het optreden van een echte transcendentie: een overweldigend geschenk dat mij onvoorzien te beurt valt - van ogenblik tot ogenblik - vanuit een toekomst aan gene zijde van het zijn. In de titel van Marions bekende boek klinkt het "God zonder zijn".⁴³ In de titel van een verwante auteur, de Ierse denker Richard Kearney, luidt het "the God-who-may-be".⁴⁴ Het is de God van de christelijke eschatologie, van de onmogelijke mogelijkheid, waarvan de christelijke geloofsbelijdenis van de opstanding van Christus en zijn wederkomst getuigen. Volgens deze herwaardering is **dít** hetgeen waarover het in het christendom altijd ging en vandaag opnieuw behoort te gaan; het gaat om een God die steeds voorbij de 'dood van God' was en zal blijven, altijd opnieuw zal blijven, oneindig

⁴² Voor Marions uitwerking van een fenomenologie van de gave, zie: Marion, J-L., *Being Given. Toward a phenomenology of givenness*. Stanford: Stanford University Press, 2002, meer specifiek p. 7-118. Zie ook: Schrag, C.O., *God as Otherwise Than Being. Toward a Semantics of the Gift*. Evanston: Northwestern University Press, 2002.

⁴³ Marion, J-L., *Dieu sans l'être*, Parijs: Faynard, 1982.

⁴⁴ Kearney, R., *The God Who May Be*. Bloomington/Indianapolis: India University Press, 2001, en ook: Kearney, R., 'Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology' en 'Enabling God'. In: J.P. Manoussakis, *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, p. 3-20, p. 39-54. En Kearney, R., 'Eschatology of the Possible God'. In: J.D. Caputo, *The Religious*. Oxford/Malden: Blackwell, 2002, p. 175-196.

zal blijven, maar waarover wij bijna niet durven denken en spreken: de God van Jeruzalem die de onbekende god heet in Athene.⁴⁵

4. Dankbetuigingen:⁴⁶

Nu ik aan het einde gekomen ben van mijn rede, wil ik graag mijn dank betuigen, dank die mijn rede ver te boven gaat.

Allereerst mijn dank aan het College van Bestuur en de decanen en besturen van de Faculteiten Godgeleerdheid en Wijsbegeerte voor het in mij gestelde vertrouwen. Vanaf het moment dat ik benaderd werd om te solliciteren voor deze leerstoel, heb ik het als een roeping beleefd waarvoor mijn persoonlijke geschiedenis en beroepsgeschiedenis de voorbereiding was, waardoor het mogelijk werd om de verborgen zin ervan op een nooit verwachte manier te ontsluiten.

Mijn voorganger, Henk Vroom, bedank ik voor zijn onvoorwaardelijke aanvaarding van mij als degene die zijn onevenaarbare werk zal moeten voortzetten. Ik dank hem ook voor de sympathieke en vaak plezierige wijze waarop hij mij wegwijs gemaakt heeft. Typisch voor hem: het eerste ding dat hij mij liet zien? De brandtrap! Tot vandaag weet ik niet of dat symbolisch bedoeld was.

Graag bedank ik de collega's van mijn nieuwe werkomgeving, waarbij ik de dames en heren van het ondersteunend personeel en de collega's van mijn vakgroep apart wil noemen, voor de hartelijke ontvangst die mijn

⁴⁵ Een van de mooiste bezinningen op dit thema blijft die van J.H. Bavinck over '*De Onbekende God*'. In: J.H. Bavinck, J. de Groot en M.J.A. de Vrijer, *Het geloof en zijn moeilijkheden*. 4de druk. Wageningen: N.V. Gebr. Zomer & Keunings Uitgeversmij., 1946.

⁴⁶ Mijn oprechte dank aan mijn taaldocent, Reinier Bronsema, voor zijn hulp met het Nederlands en het plezier dat wij samen beleefden aan het schrijven van deze oratie.

gezin en ik genoten hebben en waar wij nog steeds van genieten. De overgang hierheen was niet altijd makkelijk, maar jullie vriendelijkheid en zelfs nieuwe vriendschappen, waren en zijn voor ons een onmisbare steun en bemoediging.

Dames en heren studenten, dank voor de kansen die jullie mij reeds gegeven hebben en nog zullen geven om mijn enthousiasme voor mijn vak met jullie te delen. Daarmee hoop ik om aan jullie alleen maar een fractie te kunnen overdragen van wat ik in overvloed van meerdere uitzonderlijke leermeesters die ik nooit genoeg kan bedanken, gekregen heb: leermeesters in filosofie en theologie in Zuid-Afrika en Nederland. Tijd ontbreekt om recht te doen aan de invloed die elk van hen op mijn leven gehad heeft, maar uit dank en erkentelijkheid noem ik graag hun namen: Hennie Rossouw, Willie Esterhuysen, Johan Degenaar, Vincent Brümmer, Willie Jonker, Bethal Müller, Flip Theron en Cees van Peursen.

Mijn liefde en enthousiasme voor mijn vak is, en wordt steeds verrijkt, door collega's die ik tijdens verblijven in Leuven, Nijmegen en Antwerpen of hun verblijven in Stellenbosch leerde kennen; ik dank jullie voor het voorrecht om in jullie meerdere kennis te mogen delen en voor jullie vriendschap: Frans de Wachter, Paul van Tongeren, Philippe van Haute en Paul Moyaert, die tot mijn grote vreugde hier aanwezig zijn, en Sam IJsseling, Herman De Dijn, Rudi Visker, Guido Vanheeswijk, Walter van Herck en Theo de Wit die helaas verhinderd waren.

Aan de Universiteit van Stellenbosch en meer in het bijzonder in de filosofiedepartement heb ik in meer dan twintig jaar met vele collega's en studenten hartelijk kunnen samenwerken en onverdiende kansen tot groei en ontplooiing gekregen. Daarvoor mijn oprechte dank die ik graag betuig

aan Arnold van Zijl, die als vicerektor de Universiteit van Stellenbosch hier vertegenwoordigt en wiens aanwezigheid ik hoog op prijs stel. Het is weer een bewijs dat Stellenbosch een uitzonderlijke universiteit is. Ik verheug mij er dan ook op om haar steeds van dienst te kunnen zijn en hoop te kunnen bijdragen aan een vruchtbare samenwerking tussen onze universiteiten.

Ten slotte, tot degene die mij het dierbaarst zijn, enkele dankwoorden, eerst in het Engels en dan in het Afrikaans:

To our African son, Takawadyi Jemwa, thank you for adopting our family, for your loyalty and for being here.

Aan ons peetkind, Jaco van Schalkwyk, dankie vir ons nagtelike gesprekke en dat jy nog steeds voorgee dat die onsin wat ek kwytraak belangrik is, soos deur vandag weer hier te wees.

Aan my skoonsus, Marietjie Visser, dankie vir jou betrokkenheid by Lettie en ons gesin. Aan my tweede oudste broer, Barry, in wie se persoon ook my broers Jakkie en Strijdom hier aanwesig is: baie dankie aan jou en Ina. Saam met julle eer ons vandag die nagedagtenis van ons ouers, ons vader, Willem Lodewikus van der Merwe en ons moeder, Vesta van der Vyver, vir die liefdevolle, gelowige en gelukkige huis waarin ons kon opgroei, ons vader vir sy lewenswysheid en humor en ons moeder vir haar styl en waardigheid.

Willie en Maria, julle is die vreugde van ons lewens, julle maak daaglik vir ons nuwe wêreld oop, dit is heerlik om in julle ontlukende lewens te mag deel en dat julle ons daarin laat deel. Julle het die grootste offer gebring en bring dit steeds; ek eer julle moed en dapperheid. Daarom dra ek graag hierdie oratie aan julle op.

Lettie, ek verdien nie jou onvoorwaardelike liefde, jou lieflike skoonheid, jou onverskrokke moed, jou onblusbare lewensblyheid en jou selflose offervaardigheid nie. Van die begin af was jy bereid om te gaan waar ek gaan, selfs vir my deur die vuur te loop as dit moet – met 'n glimlag. Ek salueer jou.

Dames en heren van het publiek. Dank voor uw belangstelling en geduld. Voor u de volgende toegift :

Glimlachen

*Vandaag wil ik licht glimlachen
voor wie geglimlacht licht wil zien.
Mijn zwarte hoed hindert wel den dag en
met bloot hoofd geef ik meer licht misschien.
Mijn gelaat heeft geen sprekende kleuren,
wat beiges en crèmes die zich weven
om neus en oogen en mijn lippen fleuren
zoo weinig, maar ik wil glimlach geven.
Het licht viel zonder bijfiguren in
mij langs mijn oogen en ik ruik laurieren,
om als ik uitgeglimlacht ben en zonder zin,
mijn grootsche onnoozle hersens mee te sieren*

- Pierre Kemp -

WL van der Merwe

VU Amsterdam, 24 september 2009

